

Reiches, Graz 1963; *TDVİA*, s.v. "Çavuş" (by Orhan F. Köprülü).

/ محسن معصومی /

چاووش خوانی، یکی از آیینهای استقبال و بدرقه، به ویژه خواندن اشعاری به آواز، به هنگام بدرقه و استقبال حاجیان و زائران عتبات و مشهد، از پیشینه این رسم اطلاع چندانی در دست نیست. برخی (عناصری، ص ۱۶۴؛ یوسفی، ص ۸؛ د. ایرانیکا، ذیل "Çāvōš") کوشیده‌اند میان این رسم با آیین سوک سیاوش شباهتی بیابند. گو اینکه رسم «حدی خوانی» را نیز، که نزد شترپانان کاروانهای عرب معمول بوده (برای نمونه‌ای از حدی خواندن در پیشاپیش کاروان حج ملک‌ناصر ع ابن بطوطه، ج ۱، ص ۶۲)، می‌توان کمابیش چاووش خوانی دانست. گزارشهایی که از اجرای این رسم در ایران در دست است، قدمت چندانی ندارند. ظاهراً رسم چاووش خوانی برای زائران کربلا یا مشهد از دوره صفوی (۹۰۶-۱۱۳۵) مرسوم شده و به‌ویژه در دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۴۴) مورد توجه واقع گردیده است (عناصری، ص ۲؛ ادیب‌الملک، ص ۳۹؛ یولاک، ص ۲۳۰؛ حمیدی، ۲۰۰۴).

چاووش‌خوانان افرادی خوش صدا و به اشعار مذهبی و مدایح و مراثی آشنا بودند و هنگامی که کاروانی قصد عزیمت به حج یا زیارت عتبات داشت، با خواندن اشعار در کویها و محله‌ها مردم را مطلع و آنان را برای پیوستن به کاروان تشویق می‌کردند. چاووشان به این منظور، در محل تجمع مردم، علمی برپا می‌کردند و با بیری سبز یا سرخ بر دوش، سوار بر اسب یا پیاده، تا چند روز در شهر و ده می‌گشتند و اشعار ویژه‌ای (عناصری، ص ۴۶۱؛ عناصری، ص ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹). در برخی نواحی، چاووشان هریک محله خاصی را به زیر علم یا پرچم خود داشتند و با یکدیگر رقابت می‌کردند (عناصری، ص ۱۶۹). بر علم چاووش‌خوانان، ابیاتی مناسب با مقصد سفر، مثلاً درباره عرفات یا منا، می‌نوشتند یا نقشهایی از حرمین شریفین یا گنبد و بارگاه امام علی علیه‌السلام در نجف یا شمایل از حضرت عباس علیه‌السلام می‌نگاشتند (همان، ص ۱۳۶). دسته‌ای از چاووشان، زائران را فقط در مرحله مقدماتی سفر تا حرکت کاروان همراهی می‌کردند و هنگام خداحافظی زائر با اقوام و آشنایان، چاووشی می‌خواندند (جهانگیری، ص ۳۱۳) و معمولاً پس از طی منزلی با کاروان (تا بیرون ده یا کاروانسرای مبدأ

۱۳۷۴ ش؛ علی‌بن احمد اسدی طوسی، *گرشاسب‌نامه*، چاپ حبیب یغمائی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ همو، *لغت فارس*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۶ ش؛ اسکندرمنشی؛ محمودبن هدایت‌الله افوشتمی، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*؛ در تاریخ صفویه، چاپ احسان اشراقی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ ژان لوت، *سفرنامه ژان اوتر*؛ عصر نادرشاه، ترجمه علی اقبالی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدحسین بن خلف برهان، *برهان قاطع*، چاپ محمدمعین، تهران ۱۳۶۱ ش؛ جوینی؛ حسین بن مرتضی حسینی استرآبادی، *تاریخ سلطانی*؛ از شیخ‌صفی تا شاه‌صفی، چاپ احسان اشراقی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ بدیل‌بن علی خاقانی، *دیوان*، چاپ ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ ابوبکر بن عبدالله دواداری، *کنز‌الدرر و جامع الغرر*، ج ۹، چاپ اولریش هارمان، قاهره ۱۹۷۱/۱۳۹۱؛ جعفر بن محمد رودکی، *دیوان*، چاپ جعفر شعار، تهران ۱۳۷۸ ش؛ *روزنامه وقایع اتفاقیه*، ش ۱۶، ۱۶۳، جمادی‌الثانی ۱۲۷۰؛ حسن ورمو، *احسن التواریخ*، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ محمدپادشاه‌بن غلام محی‌الدین شاد، *آندراج*؛ فرهنگ جامع فارسی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمود شوکت، *التشکیلات و الازیاء العسكرية العثمانية منذ بداية تشکیل الجيش العثماني حتى سنة ۱۸۲۵ م*، ترجمه عن التركية یوسف جمیل نعیمه و محمود عامر، دمشق ۱۹۸۸؛ *عالم‌آرای صفوی*، چاپ یدالله شکری، تهران؛ اطلاعات، ۱۳۶۳ ش؛ سیدالباز عریضی، *الممالیک*، بیروت [؟ ۱۳۸۶/۱۹۶۷]؛ عوفی؛ قلقلندی؛ محمودبن حسین کاشغری، *کتاب دیوان لغات الترک*، [استانبول] ۱۳۳۳-۱۳۳۵؛ ابراهیم کیلانی، *مصطلحات تاریخیه مستعملة فی العصور الثلاثة الأیوبی و المملوکى و العثمانی*، التراث العربی، ش ۴۹ (ربیع‌الآخر ۱۴۱۳)؛ شغل‌بن سعد مافزوخی، ترجمه محاسن اصفهان، به قلم حسین‌بن محمد بن ابی‌رضا آوی، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۸ ش؛ محمد معصوم، *خلاصة السیر*؛ تاریخ روزگار شاه‌صفی صفوی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ یحیی مدرسی، حسین سامعی، و زهرا صفوی میرهن، *فرهنگ اصطلاحات دوره قاجار: قشون و نظمیه*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ سعودی، *مروج (بیروت)*؛ احمد بن حسین منشی قمی، *خلاصة التواریخ*، چاپ احسان اشراقی، تهران ۱۳۵۹-۱۳۶۳ ش؛ محمد بن احمد نسوی، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، چاپ مجنی مینوی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ محمدابراهیم بن زین‌العابدین نصیری، *دستور شهریاران*؛ سالیهای ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ ه.ق. پادشاهی شاه‌سلطان حسین صفوی، چاپ محمدنادر نصیری مقدم، تهران ۱۳۷۳ ش؛ حسین بن علی نظام‌الملک، *سیاستنامه*، چاپ محمد قزوینی و مرتضی مدرس چهاردهی، تهران ۱۳۴۴ ش؛

Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden 1963-1975; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, repr. Beirut 1981; *EI*², s.v. "Çāvūsh" (by R. Mantran); Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen*

از نوجوانی وارد این کار می‌شدند (اوین، همانجا) و با طی مراحل نوچگی، خواندن از روی متن، خواندن از حفظ و همراهی با چاووش‌خوان، مهارت می‌یافتند (عنصری، همانجا). در برخی خانواده‌ها نیز این حرفه ارثی بود (همان، ص ۱۶۹). چاووشان گاه به اذان‌گویی، تعزیه‌خوانی یا مداحی اولیا در جشنهای غیردینی، مثل عروسی، نیز می‌پرداختند (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ آل‌احمد ص ۵۰؛ در جشنهای ختنه سوران در مصر نیز کسانی با عنوان چاووش / شاویش دست اندرکار بخشی از مراسم‌اند - لین، ص ۵۱۱-۵۱۲؛ برای نمونه‌ای از اشعار غیردینی چاووشان - انجوری شیرازی، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۲). چاووش‌خوانی غالباً به صورت تک‌خوانی و گاه به صورت گفتگوی چاووش‌خوان با نوچه‌ها اجرا می‌شد و در برخی موارد، بدرقه‌کنندگان و زائران نیز با چاووش‌خوان هم‌آوایی می‌کردند (عنصری، ص ۱۳۶؛ رضائی، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ یوسفی، ص ۷؛ حمیدی، ۲۰۰۴؛ قس نصری اشرفی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۹، که به اجرای چاووش‌خوانی با همراهی گروه کرنا نوازان در گیلان اشاره کرده است). اشعار چاووشی در وزن‌ها و قالبهای گوناگون خوانده می‌شد، ولی اشعاری با چهار مصراع، در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (بحر رمل مثنی محذوف)، رایج‌تر بود. در همه این اشعار، در پایان هر بیت یا هر بند، چاووش‌خوان حاضران را به ذکر صلوات دعوت می‌کرد که در حکم بیت ترجیع بود (رضائی؛ حمیدی، همانجاها).

از نظر موسیقایی، مقام چاووشی از جمله مقامهای سازی و آوازی است که به واسطه موسیقی تعزیه جایگاه خود را در موسیقی محلی برخی نواحی، از جمله مازندران، تثبیت کرده است (نصری اشرفی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۲).

اشعار چاووش‌خوانان عامیانه است و به همین سبب استحکام و ظرافت چندانی ندارد و گاه از نظر وزن و قافیه و انشای نیز دارای مشکلاتی است (برای نمونه - چاووشی‌نامه حاج محمود کفشداری که در ۱۳۴۶ ش در مشهد چاپ شده است و قطعه‌ای چاووشی به روایت رجاء زفره‌ای - ادامه مقاله). این اشعار معمولاً سراینده مشخصی ندارند و دخل و تصرفهای بسیاری در آنها راه یافته است (عنصری، ص ۱۴۴). با وجود مشابهت مضمون شعرهای چاووشی با سایر اشعار راجع به منقبت یا عزاداری اولیا، در هر سفر زیارتی بر مضامینی تأکید می‌شود که با مقصد زائران مناسبت دارد و حال و هوا و شوق زیارت و امیدواری به حصول حاجات و قبولی توبه در این اشعار غالب است؛ ازاین‌رو، گاه چاووشان در هر سفر بالیداهه نیز اشعاری می‌سرودند (همان، ص ۱۳۵-۱۳۷، ۱۵۳-۱۵۴). در اشعار چاووشی مربوط به حج، مضمونهای راجع به قربانی کردن حضرت اسماعیل با تأکید بر «ذبیح» الله بودن او

حرکت یا تا پایانه‌های مسافری، به دیار خود بازمی‌گشتند. هنگام بازگشت کاروانها، چاووش‌خوان خبر نزدیک شدن کاروان را به مردم می‌داد و در مراسم استقبال از زائران نیز چاووش‌خوانی می‌کرد (اوین، همانجا).

دسته دیگری از چاووشان در سفر همراه کاروان بودند و در کنار کار چاووش‌خوانی - که در تمام سفر ادامه می‌یافت - به عنوان راهنمای حرفه‌ای زائران عمل می‌کردند. آنان در گذشته، برای حفاظت از قافله، تفنگ یا شمشیری با خود حمل می‌کردند و علاوه بر اعلام زمان حرکت و استراحت و تدارک محل سکونت و خرید مایحتاج، راهنمایی زائران را در اماکن زیارتی نیز برعهده داشتند (همانجا؛ طباطبائی اردکانی، ص ۴۶۴). در شهرهای بزرگ، این گروه از چاووشان را چند هفته قبل از آغاز مسافرت به خدمت می‌گرفتند (شهری‌باف، ج ۳، ص ۴۵۳). این گونه چاووشیها صورت کاملاً حرفه‌ای داشت و در برخی اسناد (از جمله در آمارنامه‌ای تهیه شده در ۱۳۱۰ در بیدگل کاشان)، چاووشی به عنوان شغل، ثبت شده است (ص و صاف بیدگلی، ص ۴۳؛ همچنین برای اطلاع از اینکه چاووشان روضات محترم در زمرة اصناف درویشان خاکسار طبقه‌بندی می‌شدند - تبریزی، ص ۲۶۶، مقدمه افشاری، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ فلور، ص ۱۰۹؛ همچنین گفته شده که چاووشان سلسله درویشان عجم، برخی انبیا و اولیا، همچون ابراهیم خلیل و بلال حبشی، را از پیران خود می‌دانسته‌اند - محبوب، ص ۱۰۷۵).

هر زائر، به تناسب وضع مالی و مقام اجتماعی خود، در ازای این خدمات مبلغی به چاووشان می‌پرداخت. به گزارش اوین (ص ۱۸)، در دوره قاجار، ثروتمندان بین پانزده تا بیست تومان و گاه بیشتر حق‌الزحمه و انعام می‌دادند، ولی دستمزدی که افراد کم‌بضاعت می‌پرداختند از چند قران تجاوز نمی‌کرد. در برخی موارد چاووش‌خوان، هنگامی که شهر زیارتی و نمای حرم از دور پدیدار می‌شد (مثلاً تپه سلام نزدیک مشهد)، هدیه‌ای به نام «گنبد‌نما» از زائران دریافت می‌کرد (طباطبائی اردکانی، ص ۴۶۶). چاووشان همراه کاروان، به هنگام بازگشت، چند منزل جلوتر حرکت می‌کردند تا بازگشت زائران را به خانواده آنان خبر دهند و مزدگانی بگیرند (اوین، همانجا؛ در مصر، چاووشان کاروانهای حج (شاویش‌الحاج) نیز چنین می‌کردند - لین، ص ۴۴۰). به نظر عنصری (ص ۱۶۵)، یکی از علل کاسته شدن از اعتبار و حرمت حرفه چاووش‌خوانی، رواج یافتن مزدستانی و خلعت‌گرفتن آنان بود که سبب برتری جنبه مادی کار بر اصل معنوی آن شد.

اهل این حرفه پوشاک و ابزار ویژه‌ای نداشتند، ولی معمولاً شال سیاهی را حمایل سینه می‌کردند و سادات ایشان نیز شال سبزی بر گردن می‌انداختند (همان، ص ۱۳۶). برخی چاووشان

چشمگیرتر است (همان، ص ۱۵۷-۱۵۹). در اشعار مربوط به زیارت امامان علیهم‌السلام، علاوه بر بیان ویژگیهای هریک، بر شکوه بارگاه و مقبره ایشان تأکید می‌شود (همان، ص ۱۳۵؛ شهری‌باف، ج ۳، ص ۴۴۷). با این حال، مهم‌ترین و معروف‌ترین مضمون این اشعار دعوت مردم به سفر زیارتی است که معمولاً در مورد زیارت مزار امام حسین علیه‌السلام با این مصراع آغاز می‌شود: «هر که دارد هوس کرب و بلا بسم‌الله» (عناصری، ص ۱۴۳؛ قس طوفان، ص ۱۵۳: «هر که دارد هوس کرب و بلا خوش باشد») و به یک تا چهار مصراع صلوات ختم می‌شود (برای نمونه: اول به مدینه مصطفی را صلوات، دوم به نجف شیر خدا را صلوات، در طوس غریب‌الغربا را صلوات، پس کشته شهر نینوا را صلوات؛ برای صورتهای دیگر ← جهانگیری، ص ۳۱۳؛ شهری‌باف، همانجا؛ برای نمونه‌های گوناگون اشعار چاووشی‌خوانی، از جمله برای عزیمت به حج و بازگشت از آن ← عناصری، ص ۱۵۹؛ حمیدی، ۲۰۰۴؛ برای عزیمت به کربلا و بازگشت از آن ← عناصری، ص ۱۴۱، ۱۴۹؛ حمیدی، همانجا؛ برای عزیمت به مشهد ← طباطبائی اردکانی، ص ۴۶۱-۴۶۲؛ عناصری، ص ۱۴۰؛ حمیدی، همانجا).

غیر از اشعار مذهبی، چاووش‌خوانان به نوعی با اشعار خود به بیان وقایع و لوازم سفر و دشواریهای راه و سختگیریهای مرزبانان به هنگام ورود زوار به اراضی مقدس نیز می‌پرداختند (عناصری، ص ۱۵۳؛ فرهنگنامه ادبی فارسی، ذیل «چاوشی»). در قطعه‌ای چاووشی، که به روایت محمدعلی رجاء زفره‌ای (متوفی ۱۳۶۱؛ ص ۴۰۵-۴۰۶) به دست ما رسیده است، از بیش از هفتاد وسیله و لوازم سفر زائران نام برده شده است. در این چاووشی‌نامه، که به هنگام شبگیر کردن (سحرخیزی) و آمادگی حرکت از منزلی به منزل دیگر خوانده می‌شد، با ذکر نام وسایل به مسافران هشدار داده می‌شد که چیزی را جا نگذارند. ذکر نام قوطی گوگرد، ذره‌بین، مگس‌پران، وافور و قوطی تریاک در این مجموعه جالب توجه است.

در برخی مناطق ایران، از جمله در استان سمنان و خراسان، گونه دیگری از چاووشی‌خوانی مذهبی ملاحظه می‌شود که با سنت زیارت ارتباط مستقیمی ندارد، اما به گونه‌ای رمزی و استعاری با مفهوم حرکت کاروان امام حسین علیه‌السلام به کربلا مرتبط می‌شود، چنان‌که در بیرجند به مناسبت سالروز ورود اهل بیت امام حسین به کربلا، چاووش‌خوانی می‌کنند و از نزدیک شدن ایام عزاداری محرم و رسم علم‌پندان خبر می‌دهند و در حین بستن علم^۹ نیز اسفند دود می‌کنند و چاووشی می‌خوانند و طبق معمول، مردم نیز در پایان هریک از ابیات چاووشی صلوات می‌فرستند (مردم‌نگاری مراسم عزاداری ماه محرم در

شهرستان بیرجند، ص ۴۷-۴۸). در بیرجند و میبد، چاووش‌خوان درون نخلی که بر دوش مردم حمل می‌شود، می‌نشیند و چاووشی می‌خواند (← همانجا؛ بلوکباشی ص ۷۱-۷۲). در مراسم آیینی «شمع و چراغ» در شبهای شهادت امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام در تکیه بیدآباد شاهرود، پس از خواندن خطبه و دعا، چاووش اشعار (دوازده‌بند) مستحکم کاشانی را درباره واقعه کربلا و رثای شهدای آن می‌خواند و حضار در پایان هر مصراع صلوات می‌فرستند. شغل چاووشی در تکیه بیدآباد شاهرود موروثی است (← شریعت‌زاده، ج ۲، ص ۴۰۹-۴۱۳). در نوش‌آباد کاشان نیز کسی با عنوان «چاووش‌خوان» در روز عاشورا سوار بر اسب پیشاپیش تعزیه‌خوانان، چاووشی می‌خوانده است.

چاووش‌خوانی به هر دو معنای اشاره شده در این مقاله هنوز در بسیاری از استانهای ایران، به‌ویژه در مناطق روستایی، رواج دارد.

منابع: جلال آل‌احمد، اورازان، تهران ۱۳۴۹ ش؛ ابن‌بطوطه، رحلة ابن‌بطوطه، چاپ علی منتصر کتانی، بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ عبدالعلی ادیب‌الملک، سفرنامه ادیب‌الملک به عتبات (دلیل‌الزائرین)، چاپ مسعود گلزاری، تهران ۱۳۶۴ ش؛ ابوالقاسم انجوی شیرازی، جشنها و آداب و معتقدات زمستان، تهران ۱۳۷۹ ش؛ علی بلوکباشی، نخل‌گردانی: نمایش تمثیلی از جاودانگی شهیدان، تهران ۱۳۸۰ ش؛ یاکوب ادوارد پولاک، سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاوس خبهانداری، تهران ۱۳۶۱ ش؛ محمد مهدی تبریزی، وسیلة النجاة، در فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)، چاپ مهراں افشاری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲ ش؛ علی‌اصغر جهانگیری، کندلوس، [تهران] ۱۳۶۷ ش؛ جعفر حمیدی، «چاووش و چاووشی (چوش)»، نسیم جنوب: هفته‌نامه محلی بوشهر، ۲۰۰۴.

[Online]. Available: <http://www.nusimjonoub.com>. [5 Feb. 2005];

محمدعلی رجاء زفره‌ای، «چاوشی‌نامه»، وحید، دوره ۱۳، ش ۱۴ (تیر ۱۳۵۴)؛ عبدالله رضائی، ادبیات عامیانه استان بوشهر، بوشهر ۱۳۸۱ ش؛ روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۱۶۳، ۱۶ جمادی‌الثانیه ۱۲۷۰؛ علی‌اصغر شریعت‌زاده، فرهنگ مردم شاهرود، تهران ۱۳۷۱ ش؛ جعفر شهری‌باف، طهران قدیم، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمود طباطبائی اردکانی، فرهنگ عامه اردکان، تهران ۱۳۸۱ ش؛ جلال طوفان، تاریخ اجتماعی جهرم در قرون گذشته، شیراز ۱۳۸۱ ش؛ جابر عناصری، درآمدی بر نمایش و نیایش در ایران، تهران ۱۳۶۶ ش؛ فرهنگنامه ادبی فارسی: دانشنامه ادب فارسی، ج ۲، به سرپرستی حسن انوشه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ ش؛ ذیل «چاوشی» (از میسان عطاری)؛ محمدجعفر محبوب، ادبیات عامیانه‌ی ایران: مجموعه مقالات در باره‌ی افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم

خارشر و پر آب بودن بافتنهای این گیاه، ذوب شدن برفهای یک ناحیه از بیابان زودتر از برفهای دیگر به دلیل گرمای بالقوه جریان آبهای زیرزمینی، مشرف بودن کوههای بلند و برفگیر بر دره‌ها، تشخیص لایه‌های نفوذپذیر و نفوذناپذیر زمین و حتی وجود گردباد و غیره، جزو همین فنون سنتی برای تشخیص آب و تعیین محل چاه است (پاپلی یزدی و لباف خانیکی، ص ۹۸-۹۹).

حفر چاه دستی یا چاه زدن، در همه جای ایران از گذشته‌های دور، دستکم از دوره ایلام و ماد تا به امروز، تقریباً بر اساس یک اصل کلی و با روش و فن ساده‌ای رایج بوده است (سـ لمتون^۱، ص ۲۲۷؛ فاضلی‌پور، ص ۱۴۱).

ابزارهای حفر چاه دستی بسیار ساده و عبارت‌اند از: کلنگ فلزی یک طرفه با دسته چوبی کوتاه، بیلچه فلزی با دسته چوبی کوتاه، چرخ، طناب، چراغ، و دم‌آهنگری.

چرخ مرکب از چهار تخته چوب الوارمانند، به ابعاد حدود ۵×۲۵×۱۵ سانتیمتر، است که در وسط و دو انتهای هر تخته سوراخهایی تعبیه می‌شود. هر دو تخته به شکل چلیپا به هم وصل می‌شود و از سوراخ میان این دو چلیپا محوری چوبی عبور می‌کند. دو سر این محور بر روی دو شاخه‌های دو پایه چرخ قرار می‌گیرد که در دو سوی دایره چاه بر زمین فرو رفته‌اند. ارتفاع هر یک از این پایه‌ها تقریباً یک متر است. سر دیگر چلیپاها را با دستکهایی دو به دو به هم وصل می‌کنند. استحکام و ثبات همه این اجزا را ریسمانهایی تأمین می‌کند که به صورت ضربدری کشیده شده‌اند و تخته‌ها را به هم وصل می‌کنند. به پایین یکی از پایه‌های چرخ، قلابی از جنس طناب بسته می‌شود. چرخکش (سـ ادامه مقاله)، برای ثابت کردن چرخ و ممانعت از چرخش آن، این قلاب را به یکی از پره‌های چرخ می‌اندازد (آغاسی و صفی‌نژاد، ص ۳۱-۳۴).

یک سر طناب به چرخ و سر دیگر به قلابی متصل می‌شود. طناب معمولاً یا از جنس پنبه است که سبک‌تر و نرم‌تر و انعطاف‌پذیرتر است ولی در رطوبت چاه، سنگین و پوسیده می‌شود، یا از جنس الیاف درخت خرماست که در مقابله رطوبت مقاوم است. این طناب روی چهار عدد دستکی می‌پیچد که در انتهای چلیپاها قرار گرفته‌اند (کرجی، ص ۳۲).

ذکو کیسه‌ای است پوستی یا لاستیکی یا از جنس گونی که بر دهانه آن چنبره‌ای چوبی یا فلزی دوخته می‌شود تا دهانه را همیشه باز نگهدارد. بر این چنبره نیز بندی محکم می‌دوزند تا به

ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، «سنخوری»، تهران ۱۳۸۳ ش؛ مردم‌نگاری مراسم عزاداری ماه محرم در شهرستان بیرجند، سرپرست پژوهش: احمد برآبادی، تهران: مرکز نشر و تحقیقات قلم آشنا، ۱۳۸۰ ش؛ جهانگیر نصری اشرفی، «خدمات متقابل تعزیه و هنر بومی مازندران»، در در قلمرو مازندران، به کوشش حسین صمدی، ج ۳، قائم‌شهر: حاجی طلایی، ۱۳۷۴ ش؛ هـمو، نمایش و موسیقی در ایران، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدرضا بن جعفر و صاف بیدکلی، چراغان: جغرافیای قصبه بیدگل، در فرهنگ ایران زمین، ج ۲۲ (۱۳۵۸ ش)؛ غلامحسین یوسفی، «چاوش»، کلک، ش ۱۴-۱۵ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۰)؛

Eugène Aubin, *La Perse d'aujourd'hui: Iran, Mésopotamie*, Paris 1908; Ehr. s.v. "Čāvoš" (by Gölām-Hosayn Yūsufi); Willem Floor, "Guilds and futuvvat in Iran", *ZDMG*, vol.134, no.1 (1984); Edward William Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, London 1986.

/ محمد مشهدی نوش آبادی و ابراهیم موسی‌پور /

چاه، گودالی معمولاً استوانه‌ای شکل عمودی که توسط انسان یا طبیعت از سطح زمین به عمق آن احداث شده است. از رایج‌ترین اقسام آن چاه آب است که به منظور دسترسی به مخازن آبهای زیرزمینی و بهره‌برداری از آن کنده می‌شود. چاه آب بر دو نوع است: چاه دستی، یعنی چاه کم عمقی که با استفاده از وسایل ابتدایی و نیرو و مهارت انسان حفر می‌شود تا در یک قشر نفوذپذیر باز شود و به آب برسد؛ و چاه عمیق که با استفاده از فناوری نوین و دستگاههای مکانیکی پیچیده با عمق بسیار حفر می‌شود و از چند قشر نفوذپذیر و از قشرهای نفوذناپذیر آنها می‌گذرد و به یک مخزن آب محصور می‌رسد (جنیدی، ص ۷۳-۷۴). در این مقاله، از ابعاد فنی و فرهنگی چاههای آب در ایران و نیز چاه در جهان اسلام سخن رفته و سپس احکام فقهی چاه آمده است.

۱) در ایران.

فنون آب‌شناسی و حفر چاه دستی. کرجی (ص ۱۳) نوشته است: «مقنی‌ای که نشانه‌های آب پنهانی را بر سطح زمین نشاند در کار خود ناقص است». او در کتاب خود (ص ۱۵-۱۰، ۲۱) نشانه‌های گوناگون مبتنی بر دریافتهای زمین‌شناختی یا پوشش گیاهی را برای شناسایی آبهای پنهانی توضیح داده است. فنون و روشهای سنتی مقنن برای پی‌بردن به وجود آب در عمق زمین، برای حفر چاههای آب نیز قابل استفاده بود. بررسی